L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e SÉRIE)
N° 24. — 16 JUIN 1960

POUR PHILOSOPHER DANS LA FOI

A propos de H. Duméry :
« La Foi n'est pas un cri » (2e éd.)

VIE SPIRITUELLE ET REFLEXION

Récemment, à la suite du R. P. André Hayen, S. J., nous avons essayé de faire entendre en quel sens la métaphysique fut chez S. Thomas d'Aquin une technique purement rationnelle exercée d'une manière théologale.

Mais cette précision tout historique a pu paraitre n'avoir d'autre intérêt que rétrospectif : « ainsi fit S. Thomas... »

Or, ce que fit S. Thomas, les penseurs catholiques, nos confrères, qu'ils soient prêtres ou non, pour autant qu'ils veulent penser dans l'Eglise, avec l'Eglise, comme l'Eglise, tous le font après lui. Leur métaphysique s'exerce, ou du moins *devrait* s'exercer, devrait *chercher* à s'exercer théologalement. Ce qui, bien loin de gêner la liberté de leurs recherches, donne à leurs analyses et à leurs raisonnements cette ferveur, cette passion du vrai seul, au delà de toutes les modes et de tous les succès, dont seuls sont capables les esprits sûrs d'avance que le vrai n'est point une propriété abstraite de certaines thèses, mais qu'il est un Esprit vivant, désireux de se communiquer à qui n'aime rien plus que lui, et tout en lui.

A Henry Duméry nul ne saurait sans injustice contester la volonté de penser chrétien. Rien ne l'intéresse en dehors de la relation religieuse, c'est-à-dire la relation essentielle de l'homme à Dieu. Son petit travail, peut-être le plus fondamental sur « *Le Problème de Dieu en philosophie de la Religion* » (dont nous avons rendu compte ici-même, *Ami du Clergé*, 1957, n° 32, 8 août) présentait des dangers que nous signalions. Ses importants volumes sur *la Philosophie de la Religion* en présentaient d'autres plus graves. L'ensemble a encouru la mise à l'*Index*. Mais nous savons que, docile, il a entrepris de refaire ses livres, et de « re-former » sa pensée.

Henry Duméry, comme c'est son droit, ne reconnaît pas son « intention » (« *profundior intentio* » dirait le P. Hayen citant S. Thomas), dans les exposés critiques que des philosophes et des théologiens ont donnés de ses ouvrages ; et il a le sentiment de repousser en son âme et conscience les tendances (dangereuses, en effet, puisqu'elles pourraient ramener au modernisme) contre lesquelles le Saint-Office met en garde ses lecteurs éventuels. C'est pourquoi, comme c'était son devoir de charite intellectuelle à l'égard de ceux qui seraient déjà devenus ses disciples, il a récrit l'un de ses ouvrages, le plus abordable peut-être (« *La Foi n'est pas un cri* », Casterman, 1957, seconde édition corrigée et profondément remaniée et augmentée, Seuil, 1959), le faisant suivre d'une sorte de recension des recensions dont ce livre et les autres avaient été l'objet.

Il nous paraît juste de lire du point de vue qui est le nôtre, le point de vue philosophique, les pages proprement philosophiques que contient cet ouvrage, et qui en sont aussi les pages neuves. Nous chercherons à dégager l'*intentio profundior* de cet Auteur, afin de voir si elle rejoint celle de notre Mère et Maîtresse l'Eglise, — ce qui du même coup lui permettrait de rejoindre l'*intentio profundior* de celui en qui l'Eglise reconnaît son « Docteur commun ». — C'est dire que nous devrions unir ici la liberté la plus totale à l'égard des modes intellectuelles quelles qu'elles soient, au respect de la Vérité absolue, incarnée en Jésus-Christ, proférée par le Magistère, et formulée de manière non pas infaillible, mais néanmoins exemplaire, par frère Thomas d'Aquin.

L'Intention : *Transcendance et Liberté*

C'est en répondant à l'étude critique du R. P. Malevez [1], que H. D. nous découvre avec le plus de franchise son « *intentio profundior* » (*La Foi n'est pas un cri*, 2e éd., p. 210, note 20). Au fond H. D. a ressenti comme une injustice, mais aussi comme un avertissement, les reproches adressés par Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre, et Polin (au nom de la conscience moderne) à une certaine présentation ou formulation de la doctrine de la *création*. Ce qui fait difficulté, c'est la création de l'être spirituel libre. S'il est libre, l'esprit ne peut recevoir nulle détermination. Libre, il doit donc être lui-même l'Auteur de toutes les déterminations qui, seules sans doute, peuvent assurer sa marche, sa montée, son retour vers Dieu. Ou bien donc, il est essentiel à la doctrine de la Création d'affirmer que le Créateur, en créant l'être libre, lui impose des valeurs nécessitantes, — et la liberté est par là-même irrémédiablement compromise ; ou bien au contraire la liberté doit être sauvée, et alors il faut concevoir la création du libre sur un type absolument irréductible à la « fabrication » d'un objet. Le « libre » ne peut que « procéder » de la liberté absolue de Dieu, non par émanation (ce qui confondrait tout), mais non plus par fabrication, ce qui ruinerait la dignité de Sujet libre.

[1] *Transcendance de Dieu et création des valeurs.* Desclée de Brouwer, 1958.

Pour être créateur de l'Esprit, il faut que Dieu soit la source de la « créativité axiologique de l'esprit », ce qui signifie la capacité que nous avons de poser des valeurs en les vivant ; et cette dignité d'être source de nos valeurs, est exactement ce dont nous sommes redevables à Dieu en tant qu'il est le créateur de notre liberté.

Il est facile de voir que cette manière d'exprimer les choses permet à H. D. de réduire à néant à la fois la caricature de création contre quoi protestent les modernes, de Feuerbach à Polin ; — et la caricature de liberté à quoi ces mêmes modernes aboutissent en affirmant le caractère exclusivement « humaniste » de l'acte humain. D'une part Dieu n'est plus un fabricateur qui construit la machine humaine en la programmatant à l'avance ; d'autre part l'homme n'est pas ce néant qui promeut les valeurs à son gré, ce trou qui secrète les « projets » en fissurant l'en-soi, ce non-sens radical qui donnerait de drôles-de-petits-sens à l'existant brut, pur fait absurde qu'il trouverait devant lui ; au contraire, l'homme ne consent à la liberté que Dieu lui donne, qu'en la recevant précisément telle qu'elle lui est donnée : comme une liberté qui vient de Dieu, et qui ne peut s'accomplir qu'en revenant librement à Dieu.

L'esprit (et entendons bien : l'esprit humain)

« est à la fois acte et loi. La loi est celle du rapport de l'esprit à l'Absolu, de son retour vers Dieu... Mais cette loi est posée par l'acte spirituel lui-même, qui tire de l'Absolu la force de se faire, de se constituer comme esprit fini, en se donnant un monde d'essences, un horizon de valeurs. Dès lors, il est bien vrai que l'esprit dérive de l'Absolu, et qu'à leur tour sur un autre plan les valeurs dérivent de la loi immanente à l'acte (dans ce sens, Dieu précède l'esprit, et la loi précède les valeurs). Mais il n'est pas vrai (ce que pense Sartre pour mieux accabler le théisme) que les valeurs soient préformées dans l'Absolu, ce qui supprimerait tout pouvoir producteur de la liberté humaine » (page 210, note 20).

Ce texte est l'un des plus caractéristiques et des plus synthétiques de la pensée de H. D. On pourrait l'éclairer et le compléter par le suivant :

« J'appelle *acte-loi* le plan de conscience où le moi exerce sa créativité déterminante, le niveau fonctionnel où l'esprit est opération et régulation, intelligence et intelligible, acte et loi. Ce niveau, le plus élevé dans l'homme est d'autre part relation intrinsèque à l'Absolu. Il tient de sa création par Dieu le pouvoir de se poser en posant ses déterminations. Je le déclare créateur en tant qu'il est constituant : il ne crée pas comme un Absolu transcendant ; il crée comme un acte transcendantal. Je le déclare éternel en tant qu'il déploie et juge la temporalité ; il n'est pas éternel comme l'Aséité divine ; il est éternel comme principe temporel et temporalisant, comme spiritualité non immergée dans le devenir. En outre, par égard à la transcendance de Dieu, par volonté d'éviter une terminologie ambiguë dont quelques-uns tirent un concept commun au Créateur et à la créature, je préfère dire que l'esprit ne participe pas à l'Absolu, mais qu'il en procède » (*ibid.*, p. 310-311).

On voit que la question posée est l'une des plus graves (et, en notre temps, la plus grave) de la plus haute apologétique. Il ne s'agit de rien de moins que de savoir si, en son fonds le plus radical, le Dogme chrétien n'est pas essentiellement anti-humaniste, ou même anti-humain. Le Dogme serait la négation de l'humain, s'il réduisait la liberté humaine au rang d'une chose parmi les autres, déterminée par des lois toutes faites, préexistant dans la nature divine, et s'imposant du dehors à l'être humain. L'*intentio profundior* de H. D. est, acceptant cette critique humaniste de la notion de création, de montrer que, tout au contraire, qui dit « création des esprits libres », dit « suscitation d'actes-lois », c'est-à-dire *procession* de vraies libertés, mais finies, c'est-à-dire qui, se sachant procéder de Dieu, savent que la loi qu'elles doivent s'imposer est celle du retour à Dieu. Et si telle est l'*intentio* de notre Auteur, c'est parce qu'il sait à qui il parle, et au nom de quoi : il parle à des esprits tout modernes, et il leur parle au nom de la Vérité toujours ancienne et toujours nouvelle. Il veut (telle est son *intentio*) leur montrer que l'une des requêtes les plus respectables de la conscience moderne est très exactement comblée par la vérité catholique : la Création n'est point une contrainte. L'*intentio* que H. D. respecte chez Feuerbach ou Marx, chez Sartre ou Polin, c'est exactement l'*intentio* de rejeter le joug d'une caricature de Dieu, en débarrassant l'homme d'une caricature de liberté. Mais la manière personnelle qu'a H. D. de prendre à son compte cette *intentio* des autres, c'est de la dépasser dans sa propre ligne : le seul moyen, en effet, de montrer à quel point la création suscite en nous la liberté, c'est de montrer que nos libertés, toutes finies qu'elles sont, *reçoivent du Créateur la dignité de fonder l'ordre dans lequel elles se doivent à elles-mêmes de s'insérer*. — Par là se trouvent écartées non seulement les caricatures de la Création et de notre liberté, mais encore les soi-disant « exigences » de la conscience moderne : subjectivisme de la norme morale, autonomie absolue de la conscience morale, contingence absolue des impératifs moraux, bref tout ce que Polin enferme dans l'expression (au sens où il la prend) : « Création des valeurs ». Exigences prétendues et fallacieuses que H. D. entend renverser par une théorie de la liberté plus fidèle à l'intention profonde de ceux qui, après avoir tant réclamé pour elle, finiraient par la compromettre en lui refusant toute norme. Bien au contraire, pense H. D., la liberté finie se donne à elle-même des normes, parce que *c'est ce pouvoir de se donner des normes* qu'elle reçoit du Créateur de la liberté. Etre créé, pour un être libre, c'est être constitué en source autonome d'actes-lois.

Il paraît difficile de contester le bien-fondé de l'*intention* de notre auteur. Son dessein, son entreprise, est seulement de montrer à tout un courant de la pensée moderne (en fait le plus bruyant, sinon le plus nombreux, — le plus séducteur en tous cas, parce qu'il est le plus humaniste) que les critiques adressées à la notion de Création au nom de la liberté humaine sont inopérantes, parce que le Créateur n'est surtout pas ce que l'imagerie grossière du Fabricateur peut suggérer. Le Fabricateur est extérieur à la chose fabriquée : il impose, de l'extérieur, une nécessité qu'il porte en lui, et dont il est l'auteur, à la chose qu'il fabrique suivant cette nécessité, de sorte que la chose fabriquée n'existe qu'en subissant cette nécessité. Le Créateur n'est

qu'un mythe s'il n'est pas intérieur à notre intérieur, *intimior intimo meo*, si sa liberté créatrice ne me rend pas le service de susciter, et non de contraindre, ma propre liberté.

Et c'est ici que H. D. a bien senti un grave danger : le danger de l'immanence. Cette intimité de la Liberté créatrice à ma liberté créée, elle ne peut surtout pas être de l'ordre de l'intimité ou intériorité psychologique, ni — moins encore — de l'ordre de l'immanence métaphysique. Il fallait que H. D. parvienne à concevoir la présence suscitatrice de l'Absolu dans le créé, d'une manière qui ne dût rien à l'intériorité, ou intimité, ou immanence, moderniste. Et c'est pour y parvenir que notre Auteur a mis au point sa notion terriblement abrupte de l'Absolu : de l'Absolu, qui, précisément pour n'être en rien relatif au fini, n'a rigoureusement rien de commun avec l'ordre du relatif et du fini, même pas cette détermination antécédente à nos existences et que la Création imposerait à nos libertés. Nous procédons de Lui sans rien Lui emprunter, et donc, bien loin d'avoir à lui prêter quoi que ce soit afin de Le décrire ou de Lui parler, nous n'avons rien d'autre à faire que de *vivre notre relation fondatrice avec lui*. Etant fondatrice de notre liberté, cette relation ne nous impose rien que d'être libres dans l'acte même de trouver notre voie de retour vers Lui.

Eu égard à cette conception de la Transcendance, nous avions osé écrire (*Ami du Clergé*, 8 août 1957, p. 508, IV, début) que nul n'avait jamais trouvé contre l'immanentisme moderniste une conception plus radicalement contraire. Et, c'est pourquoi, ne rendant compte que du « *Problème de Dieu en Philosophie de la Religion* », nous estimions qu'il y aurait eu légèreté à taxer H. D. de moderniste...

Et pourtant, le Saint-Office est formel : le modernisme guette cette philosophie d'*intention* antimoderniste.

LA RÉALISATION : *Participation et Analogie, mais sans l'Etre et sans la causalité*

Tout le monde connaît la ligne de pensée traditionnelle et même officielle où, sous le contrôle et avec l'approbation de l'Eglise, donc non sans le concours ou du moins le secours de l'Esprit de Jésus, s'est exprimée l'intention des philosophes qui entendaient philosopher dans la foi.

Nous allons résumer cette pensée très sommairement, à seule fin de dresser une table de référence. Il suffira alors d'y rapporter point par point les thèses par lesquelles H. D. étaie son intention fondamentale, pour faire saillir les divergences entre la philosophie traditionnelle dans l'Eglise, et la philosophie nouvelle que propose notre Auteur.

Que nous dit, concernant les rapports entre l'Homme, le Monde et Dieu, la philosophie traditionnelle ?

— 1. Dieu est l'Etre premier, absolu, infini. Les créatures ne sont êtres que secondaires, relatifs, finis. L'Etre absolu est, comme être, cause des êtres relatifs, considérés précisément comme êtres. La création est ce rapport de dépendance des êtres-effets à l'égard de l'Etre-cause.

— 2. Entre Dieu, Etre-cause, et les créatures, êtres-effets, il y a une ressemblance réelle. C'est même cette ressemblance réelle qui permet à l'Homme de passer de la connaissance du monde (dont il fait partie), considéré comme être, à la connaissance de Dieu, considéré comme cause de l'être, et donc comme l'Etre. Ce passage est possible par voie de causalité : car, à l'être fini il faut une cause elle-même sans cause, donc Etre Infini ; ...et la connaissance obtenue au terme du processus est possible sous le bénéfice de l'analogie : « ce-que-Dieu-est » ne nous étant accessible que par le moyen des perfections de ses effets, et notamment par cette perfection de toutes les perfections, qui est leur être.

— 3. L'être-effet tient du Créateur non seulement sa réalité, c'est-à-dire son existence (au titre de laquelle il est justement nommé « être »), mais encore sa possibilité, et ses possibilités, c'est-à-dire son essence (à la mesure de laquelle il reçoit l'existence qui lui revient). Par cette essence, qui le définit, sans suffire à le poser comme existant, il tient du Créateur la Loi qui le détermine à être non n'importe quoi, et à agir non n'importe comment. Dès lors, si l'être considéré est libre, son action libre trouve en lui-même (*et non pas seulement en elle-même*) sa loi : est bonne, l'action libre qui se conforme à la nature ou essence de l'être libre, en tant que cette essence lui est précisément imposée par l'acte créateur. La loi de l'acte, est ainsi la loi de la nature, et la loi naturelle ne fait qu'exprimer la loi éternelle, moyennant l'activité de la raison (cf. Ph. Delhaye, *Le Droit naturel*, ch. VI, S. Thomas ; *Ami du Clergé*, 18 février 1960, p. 97 à 100 et 14 avril, p. 226).

Cet ensemble de propositions était clair et cohérent, et formait à tout le moins « l'une des philosophies possibles »..., jusqu'au jour où se fit entendre la revendication humaniste que nous avons dite ci-dessus : pour que l'homme soit libre, il faut qu'il ne tienne que de lui-même et de lui seul sa loi, d'un mot : il faut que l'homme soit autonome. Or son autonomie est compromise si seulement il tient d'un autre sa nature ou essence, car dès lors son action est déterminée par celui qui est supposé lui imposer cette essence. Bien plus, même à supposer que, par impossible, l'homme se donne à soi-même une essence, il perdrait du même coup son autonomie dans l'action, puisque ses actions seraient déterminées par cette essence qu'il se serait donnée. Il faut donc éliminer absolument de l'homme toute contamination d'essence ou de nature, et dire que l'homme *est* liberté, et que ses actions sont pur jaillissement libre, pure créativité, position autonome de l'acte, de la loi, et des valeurs que vise l'acte, et dont tient compte la loi.

Notre premier regret est que H. D. ait trop vite concédé à peu près tout à cette prétendue opposition entre liberté et nature. Comme si l'idée même d'une « nature libre » fût contradictoire dans les termes. C'est là une position, exprimée par Dilthey, puis Heidegger, que Lachelier vulgarisait chez nous avant que Sartre ne lui donne, en formules tirées de Heidegger, la grande vogue de l'existentialisme athée... mais c'est une position en-

tièrement contestable : il est parfaitement intelligible qu'une nature soit libre à l'égard de certains de ses objets et de ses actes ; il est parfaitement intelligible qu'une liberté soit une nature nécessitée à l'égard de son objet fondamental et pour son acte fondamental. Une certaine nécessité, bien loin de compromettre la liberté, la fonde (il nous est impossible de nous étendre la-dessus ; cf. saint Thomas, *Somme théologique*, Iª, q. 18, art. 3, et nos exposés : *Le Thomisme*, p. 54-55 ; *Ontologie* p. 91 ; *Bulletin du Cercle thomiste de Caen*, 1re série, N° 13 : *Y a-t-il une nature humaine ?*)

— 1. Une fois refusée l'idée même d'une liberté qui serait la propriété d'une nature, il faut inventer un nouveau moyen de faire dépendre la liberté créée de la Liberté créatrice. Or, ce nouveau moyen, si inattendu que ce soit, ne peut consister qu'en un *refus du primat de l'être*, c'est-à-dire, en somme, que l'on est conduit à préférer Plotin à Aristote.

Nous entendons par « primat de l'être » l'amplitude totalitaire attribuée à la notion d'être, et la valeur universelle et même transcendante accordée à toutes les notions qui s'enracinent dans l'être : causalité et analogie, en particulier. La notion d'être est une notion absolue à laquelle rien n'échappe ; la causalité est la loi qui conditionne la position de tout être hors de l'Etre premier ; l'analogie est la loi qui nous permet de penser tous les êtres, y compris l'Etre premier.

Nous disons donc que, pour penser la liberté créée comme liberté pure, donc sans essence ou nature déterminée, tout en continuant de la rattacher à la Liberté créatrice, il est nécessaire et suffisant de *renoncer au primat de l'être :* il suffit en effet de penser que la dépendance à l'égard du Créateur n'est plus dépendance d'un être-effet à l'égard de l'Etre-cause, mais *dépendance de la Liberté sans détermination préalable* à l'égard de la Liberté *qui se tient au delà de la sphère de l'être, et donc au delà de la sphère de la causalité.* — Et c'est bien ainsi, nous semble-t-il, que procède H. D. : il renonce au primat de l'être ; autrement dit, il renonce au primat de l'ontologie. Il relie le créé au Créateur sans plus rien emprunter au lexique de l'être : ni causalité d'Etre à êtres, ni analogie d'être à Etre, ni connaissance de l'Etre à partir, ou au travers, des êtres. L'ontologie, science de l'être, doit être remplacée, dans la fonction philosophique suprême, qui est de rattacher le fini à l'Infini, par l' « hénologie », science de l'Un (au delà de l'être). Certes, par là, l'ontologie n'est pas supprimée (cf. p. 313, note 7), mais elle est située dans un cadre plus large, le cadre seul total, de l'hénologie. Autrement dit, sans supprimer toute ontologie, et au contraire pour remettre l'ontologie à sa place, notre auteur renonce au primat inconditionnel de la notion transcendantale d'être.

On comprendra ce que cela veut dire, si l'on se souvient que l'être est conçu par nous comme une « essence » ou « nature » qui a l'existence. Le nouvelle voie inaugurée par H. D., pour faire droit à la requête humaniste et libertiste, c'est la voie qui mène à concevoir une liberté pure de toute nature ou essence, une liberté qui n'est précédée ni par l'essence divine (car, en hénologie, Dieu n'est pas une Essence), ni par une essence ou nature humaine : l'homme n'est pas une essence ou nature qui découlerait de l'essence divine par voie de causalité ; l'homme n'est pas un être qui serait l'effet de l'être divin ; l'homme est une liberté suscitée par la liberté divine.

On doit d'ailleurs insérer ici une parenthèse pour montrer où se situe la vérité partielle de l'ontologie, le domaine limité où règne la notion d'être : c'est ce que Plotin appelait « le monde intelligible », c'est-à-dire précisément le monde des essences ou natures nécessaires, où joue la logique, et qui sont pour nous, et d'ailleurs par nous, bref le monde que crée notre liberté même dans l'acte d'opérer son retour vers Dieu. La créativité du sujet humain libre, la voilà ! Il crée, non pas comme Dieu en tirant du néant, mais comme la liberté peut créer : en posant devant elle, pour elle, et en visant comme objectivement réel pour son action, le monde des valeurs, des normes, qui sont des essences nécessaires. Voilà le seul *être* que puisse accepter l'hénologiste : non pas un être directement créé par Dieu, car l'Absolu étant radicalement Un, au-dessus de toute détermination, ne saurait être l'origine de quelque multiplicité que ce soit ; ni davantage un être qui échapperait à l'universelle créativité divine : mais un être qui n'existe qu'en tant qu'il est posé par, et pour, la liberté d'un sujet connaissant et libre. Dieu crée directement les sujets libres, et ceux-ci créent, d'une créativité seconde et relative, les êtres du monde intelligible, essences, natures, normes, valeurs, qui n'ont évidemment *aucune existence ni en soi ni en Dieu*, mais qui existent objectivement pour les sujets libres qui les posent.

Mais revenons au rejet de l'être, comme notion transcendant toute réalité : la causalité, nous l'avons déjà dit, mais il faut y insister, est par là même éliminée. Les êtres créés ne s'expliquent ni par soi, ni par un autre ! ils ne s'expliquent pas, tout simplement, je dis « ils ne s'expliquent pas comme êtres », car ils *n'existent pas en soi.* M. H. D. avoue ne point comprendre ce que veut dire la notion de « chose en soi » : il englobe dans la même réprobation la « chose en soi » kantienne, et « l'être en soi » thomiste, c'est-à-dire la substance qui a consistance hors de ses causes et hors de notre esprit, par l'acte créateur qui lui donne d'exister en soit (p. 233, note 31, lignes 11 à 20). La chose en soi kantienne serait impensable, si « en soi » veut dire « coupé de la pensée » ; la « substance existante en soi » thomiste n'est pensable que comme composée de matière et forme, c'est-à-dire comme déjà référée à un sujet qui détermine sa forme, et qui doit donc être lui-même un sujet parlant, exprimant une multiplicité de déterminations, bref un sujet de type humain, non divin.

Par tout cela, H. D. a complètement renoncé à la première tranche de notre table traditionnelle.

— 2. Mais, par tout cela aussi, on voit qu'il a déjà renoncé à la seconde tranche : aucune ressemblance d'être à Etre, d'êtres-effets à Etre-cause, du monde des essences au Dieu Créateur. La connaissance de Dieu ne saurait partir du monde, ni même du monde intelligible ; elle ne peut partir

que de notre expérience de la liberté. Là il y a ressemblance, analogie, participation. Mais entendons-nous bien : il n'y a « aucun concept commun à la créature et au créateur », aucune participation « qui laisserait Dieu prisonnier de notre système de catégories » (p. 311, 312), aucun « amalgame » entre « ce qui fait participer et ce qui participe » (p. 314). La participation ne saurait donc être une participation par composition, selon laquelle l'existence de Dieu serait participée par l'essence finie ; elle est seulement participation par similitude, ce qui veut dire qu'à la libre initiative de Dieu correspond la nécessité pour l'esprit créé de s'y relier par une dépendance consentie (cf. p. 314). — De même pour l'analogie, notre auteur refuse une analogie conceptuelle, qu'il déclare essentialiste : il la refuse parce qu'une analogie conceptuelle met dans la créature une détermination existant en soi, et retrouve en Dieu cette détermination même, et qu'une fois mise en Dieu la détermination du créé, on ne peut plus éviter que la création soit nécessaire : si, en Dieu, est éternellement l'essence du créé, la création est nécessaire et éternelle. Au contraire, il accepte une analogie de jugement (et non plus de concept) : le mouvement libre par lequel j'opère mon retour à Dieu implique une visée des essences, comme moyen de mon retour à lui ; je ne peux remonter à Dieu qu'à travers un monde d'essences et de valeurs.

— 3. Et ce dernier point nous montre ce que la logique du système laisse subsister de la troisième tranche de notre table traditionnelle : contre les libertistes contemporains, H. D. fait justement valoir que notre liberté ne s'affirme qu'en acceptant des valeurs objectives et nécessaires ; mais il croit devoir leur concéder que ces valeurs seraient destructrices de notre liberté si ce n'était pas notre liberté qui les posait. D'où sa *substitution de l'acte-loi à la nature-loi.* La différence qu'il reconnaît entre sa position et celle de S. Thomas, est que pour S. Thomas les essences sont à l'origine de notre rapport de dépendance et de retour à Dieu, tandis que pour lui les essences sont placées dans ce rapport même : (p. 314), l'acte de me rapporter librement à Dieu n'a pas besoin d'être fondé dans une nature antérieure à lui, et causée par Dieu, comme si Dieu possédait en lui-même l'exemplaire de l'Homme idéal ; l'acte libre implique sa propre loi, mais une loi objective (et ce sens qu'elle termine l'acte comme étant son objet même), donc une loi nécessaire et donc enfin inamissible : une loi telle que l'acte même du péché ne saurait aucunement détruire dans le pécheur, une loi qui, au contraire s'affirme jusque dans l'acte du péché qui la viole.

Conclusion ; *Les meilleures intentions impuissantes à se réaliser*

Si l'idée d'être n'est plus transcendante, si la causalité n'est plus le lien radical entre le créé et le Créateur, si la ressemblance du créé au Créateur n'est plus que l'obligation pratique de revenir à lui fondée sur notre relation de dépendance à l'égard de lui... alors, on ne voit plus bien ce qui retient la philosophie de notre auteur sur la pente qui menait jadis au modernisme ; il a beau souligner que sa philosophie est un « théisme du rapport à Dieu » (p. 315), qui « établit une connaissance de l'Absolu fondée sur le lien de dépendance de la créature au Créateur » (p. 316) il a beau insister : « Ce qui justifie métaphysiquement l'analogie, c'est le rapport de l'esprit créé à sa source ; c'est une relation vivante et dynamique... » (p. 318), le lecteur attentif ne peut manquer d'être inquiet : ce rapport dynamique de dépendance n'est pas le rapport d'une nature ou essence qui *a* l'être à Celui qui *est* l'être, ce n'est en rien le rapport d'une essence-effet à une essence conçue par nous comme cause, et ni le concept d'être ni le concept de cause n'impliquent rien de réel qui soit analogiquement commun à l'être effet et à l'Etre cause... Dès lors, comment Dieu serait-il connaissable, si peu que ce soit, selon ce qu'il est en lui-même ? Les formules déjà excessivement agnostiques de Sertillanges (coupées des explications qui les réduisaient à l'état de paradoxes pédagogiques), les formules hyperagnostiques du Pseudo-Denys, les formules totalement agnostiques de Plotin, et finalement les formules consciemment et volontairement agnostiques du moderniste ne sont-elles pas au bout du chemin qui s'ouvre par le « rapport de dépendance qui n'est point un rapport d'être à être » ? De plus, comment Dieu serait-il démontrable, si peu que ce soit, à partir des créatures considérées comme ses effets ?

Mais ce n'est pas seulement l'agnosticisme moderniste, c'est même le pragmatisme qui menace la philosophie de notre auteur : si, selon les termes et selon la logique de Plotin, la « procession » se réduit à la « conversion », si notre réalité se confond avec notre obligation de retourner à Dieu, si notre dépendance dynamique à l'égard de Dieu n'est pas à concevoir sur le type de la dépendance d'une essence à l'égard d'une autre essence, mais exclusivement d'une liberté à l'égard d'une liberté, ... quel peut bien être le contenu précis de l'expression « Dieu est Liberté » si ce n'est un contenu tout pragmatique ; dire « Dieu est liberté » veut seulement dire : « Je ne puis agir librement, que si j'agis comme dépendant d'une liberté, et comme faisant retour à elle. » En ce sens, la ressemblance du mot « liberté » employé ici et là ne doit pas évoquer l'identité analogique d'un concept de « liberté » convenant proportionnellement à Dieu et à nous : employer le même mot de liberté pour parler de Dieu et de nous, ne peut vouloir dire qu'une seule chose : nous devons nous comporter à l'égard de Dieu comme s'il était une Liberté. Toute autre formule tendrait à nous laisser supposer qu'entre Dieu et nous il existe « un concept commun », et que de Dieu à nous est possible une « démarche d'assimilation conceptuelle » (deux suppositions que notre auteur écarte p. 311 et 315). La preuve ? c'est que la seule analogie que H. D. puisse admettre c'est seulement « le jugement sur Dieu, pris de notre relation à lui », l' « ensemble de visées, d'affirmations qui explicitent le contenu de notre relation (à Dieu) » : qu'est-ce qu'un jugement d'analogie pris de notre relation à Dieu, mais sans aucun concept commun entre nous et Dieu, peut contenir ? un tel jugement ne saurait lier deux concepts pensés, il ne peut que relier dyna-

miquement deux libertés, il n'a donc aucun contenu spéculatif, il n'a de contenu que pratique... Nous sommes persuadés que l'*intention* de H. D. est de donner au jugement d'analogie un contenu spéculatif, mais alors comment peut-il se passer de tout concept analogique ?

Le fond du Problème :
La Philosophie ? Réflexion sur la vie ou Expression technique de la Réflexion vitale ?

Peut-être, si l'on veut aller jusqu'au fond de la querelle entre la philosophie de l'être qui a les préférences de l'Eglise et la philosophie de l'un qui a celles de notre auteur, faudrait-il relire attentivement sa page 147 :

« *Il n'est pas une seule grande métaphysique où l'homme ne puisse se reconnaître à un niveau ou à un autre de lui-même.* »

— Mais, demanderons-nous, le philosophe qui est chrétien peut-il tenir pour négligeable le fait que l'Eglise se reconnaisse dans une seule grande métaphysique ?

« *Chacun de nous, s'il le veut, s'il en a le goût et l'aptitude, peut encore vérifier l'intuition qui anime le platonisme, le cartésianisme, l'aristotélisme.* »

— Mais un chrétien catholique peut-il ne pas *vérifier l'intuition* qui anime la seule d'entre les philosophies où sa Mère et Maîtresse l'Eglise affirme solennellement qu'elle reconnait sa propre *intention ?*

« *Toutes ces philosophies sont-elles vraies en même temps ? La réponse n'est pas facile : il ne faut pas confondre la forme d'une pensée et son contenu. Celui-ci reste sujet à caution ; à tout le moins il est perfectible. Au contraire, la forme peut être juste et des formes différentes peuvent coexister dans le vrai, car le vrai pour l'homme est une complémentarité de points de vue.* »

— Pas facile, cette réponse n'est pas non plus claire au premier abord : car que peut être cette « forme » de la philosophie, pour que différentes formes complémentaires constituent le vrai, abstraction faite d'un contenu qui reste sujet à caution ? La suite nous le dira :

« *Il est possible que la philosophie dans la variété de ses expressions historiques ne soit qu'une exigence formelle. Elle est surtout une méthode, un instrument critique, en prise sur une expérience multiforme, dont la matière vient d'ailleurs. Elle est une réflexion sur la vie, mais elle n'est pas la vie* »...

— Cela nous paraît clair, mais discutable. Selon H. D., il y a « la vie » qui n'est aucunement réflexion ; et, ensuite, il y a la philosophie qui est « réflexion ». La « vie » est expérience multiforme ; et suivant que la « réflexion » philosophique porte sur telle ou telle type d'expérience, le contenu de la philosophie est plus ou moins sujet à caution. Mais toujours, l'essentiel du fait philosophique est sauf et hors de conteste : la « réflexion » qu'elle soit de type platonicien, ou aristotélicien, ou cartésien. Indifférence du contenu qui relève des expériences multiformes ; — importance exclusive de la forme « réflexive » qui est la constante philosophique. Mais d'ailleurs, il est bien entendu que la philosophie ne doit pas se substituer à la vie, ni la dissoudre : la philosophie est seconde...

Tout cela nous paraît majorer encore abusivement la dignité de la philosophie aux dépens de la « vie » dont il s'agit. Car il s'agit de la « vie » spirituelle : c'est-à-dire de la vie intellectuelle et morale, dont la « vie » religieuse est une réalisation supérieure. Nous n'acceptons pas de dire que la philosophie est une « forme réflexive » imposée à la vie, pour la bonne raison que la « vie » dont il s'agit, est déjà essentiellement réflexive : impossible de « vivre » si peu que ce soit de manière spirituelle, intellectuelle, morale, religieuse, sans réflexion. La philosophie n'est donc pas spécifiée par le réflexif : le réflexif est l'état élémentaire de la « vie » spirituelle.

Ce que la philosophie ajoute à la vie, nous semble-t-il, c'est uniquement l'explicitation de cette réflexion pré-philosophique, de cette réflexion encore simplement exercée *implicitement* par tout homme qui vit en homme.

Or, si cela est vrai, les diverses philosophies ne diffèrent plus seulement comme des formes, diverses mais complémentaires, parce qu'elles reflètent des expériences multiformes : l'expérience de Platon, celle d'Aristote, de Plotin ou de Descartes. Les diverses philosophies diffèrent comme des explicitations plus ou moins adéquates, plus ou moins exhaustives de l'unique et commune réflexion pré-philosophique, qui n'est autre que la vie authentiquement humaine.

Dans l'hypothèse de notre auteur (une « vie » irréfléchie, dont des « expériences » multiples peuvent être réfléchies de façon complémentaire), aucune forme philosophique n'est privilégiée.

Dans la thèse que nous soutenons (une « réflexion » pré-philosophique qui peut être « explicitée » de façon plus ou moins adéquate, plus ou moins exhaustive), une forme philosophique doit être privilégiée. L'intelligence de l'apprenti philosophe peut certes repasser par toutes les « explicitations » proposées par divers auteurs, mais alors ce qu'il reconnaît en elles, ce n'est pas divers niveaux de soi-même, c'est l'expérience fondamentale de l'homme dans le monde et devant Dieu, exprimée avec plus ou moins de bonheur, plus ou moins de profondeur, plus ou moins d'exactitude.

Et quand l'Eglise, qui n'est point philosophe, ni professeur de philosophie, compare toutes les philosophies, elle ne se contente pas de saluer, en toutes, des formes complémentaires de réflexion sur la vie : elle choisit, entre toutes, celle qui lui paraît « exprimer » ou « expliciter » avec le plus de perfection la « réflexion vitale » que tout homme, et spécialement l'homme-religieux, vit quotidiennement à un plan pré-philosophique.

Et c'est pourquoi, jamais l'Eglise ne s'est comportée devant les diverses philosophies comme devant un parterre de *fleurs incomparables mais égales* : elle a toujours tendu à choisir, et elle a choisi enfin, entre toutes ces fleurs, une fleur privilégiée dont elle a fait sa philosophie officielle.

L'Eglise, instruite par vingt siècles d'expérience philosophique, entend choisir entre des *fleurs comparables mais inégales* : elle n'apprécie pas les phi-

losophies comme des *réflexivités* s'appliquant *également* à des contenus d'expérience différents ; elle les apprécie comme des *expressions inégalement* heureuses de l'unique réflexion vitale humaine.

Or cette « réflexion vitale humaine » est vécue aussi bien par l'enfant du catéchisme, que par le plus haut mystique, et par le simple fidèle comme par le pécheur repentant, par le lecteur de l'Evangile comme par le lecteur de la vie des Saints.

Ce que l'Eglise est en droit de demander à toute philosophie, c'est qu'elle ne gauchisse pas, ni ne mutile cette « réflexion vitale » vécue par tout bon chrétien qui, récitant son *Credo*, ou méditant les paraboles, se prend à donner à Dieu des noms et des épithètes d'amour et d'adoration...

Paul GRENET.

LE PÉCHÉ CONTRE LE SAINT-ESPRIT

dans les écrits de S. Augustin

Que faut-il entendre par ce péché contre le Saint-Esprit dont le Christ affirme qu'il est irrémissible ? A notre époque où tant d'esprits, par ailleurs éclairés, et qui ont reçu ou acquis une instruction sérieuse sur la doctrine chrétienne, perdent la foi, la rejettent ou la combattent, le problème n'est pas inactuel. Il ne saurait manquer d'intérêt de voir ce qu'en pensait S. Augustin, lui qui eut tant à lutter pour trouver la lumière et qui fut si préoccupé de prémunir ses fidèles contre les déviations de l'erreur.

S. Augustin revient à plusieurs reprises sur ce sujet, mais c'est toujours dans le même sens. Quitte à apporter l'une ou l'autre nuance selon ses différents écrits, il y voit le péché *d'impénitence finale;* mais plus précisément il s'agit de l'obstination avec laquelle on résiste à l'Esprit d'amour du Père et du Fils, qui veut nous entraîner en leur société. On lui résistera, soit lorsque, ayant reçu gratuitement cet Esprit qui nous justifie et nous unit les uns aux autres en nous unissant tous à Dieu, on s'en prendra à l'union fraternelle dont il est la source, soit en n'ayant pas l'humilité d'accepter qu'il opère en nous son œuvre de rémission des péchés par l'Eglise à qui il fut confié et dont il est le principe d'unité. L'opinion de S. Augustin peut s'étudier d'après quelques ouvrages qui jalonneront sa pensée.

La première fois, semble-t-il, qu'il aborde cette question, c'est au début de son explication de l'Epître aux Romains, qu'il commença, en effet, sans pouvoir jamais l'achever, en 393 [1]. Il se borne à en commenter l'exorde, et, à propos du « *Gratia vobis et pax a Deo* », montre que la grâce de l'Evangile a été offerte à tous les hommes comme une faveur purement gratuite. Mais cela le conduit à parler de l'accueil qui est fait à cette offre.

Dès le début de la seconde partie, il fixe le sens en lequel il entend le péché contre l'Esprit, et termine par une allusion à Mt, XII, 32 :

« C'est pécher contre ce divin Esprit que de se laisser aller au désespoir, que de tourner en dérision ou mépriser la prédication de la grâce qui efface les péchés, et de la paix qui nous réconcilie avec Dieu ; que de refuser de faire pénitence de ses péchés, en formant la résolution de continuer à en goûter la douceur impie et mortelle et en y persévérant jusqu'à la fin. Il ne faut donc pas écouter avec négligence cet enseignement du Seigneur, que si un homme parle contre le Fils de l'homme il lui sera remis, mais s'il parle contre le Saint-Esprit il ne lui sera remis ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir et son péché demeurera éternellement (Mt, XII, 32 Lc, XII, 10) » [2].

C'est là la doctrine du péché contre l'Esprit-Saint qui deviendra classique. Le reste du traité est destiné à la préciser. Il ne s'agit pas du péché d'ignorance ou d'erreur, ni même du mépris sacrilège des paroles du Christ nous manifestant la volonté de Dieu, pourvu qu'un jour ou l'autre on se rende à l'évidence de la lumière [3]. En réalité, ce péché contre l'Esprit-Saint prend racine dans une intention malveillante qui contredit les œuvres que l'Esprit-Saint inspire et qui en vient à les haïr, « non pas que ces œuvres soient mauvaises, mais il ne peut les souffrir, parce que sa malice le rend l'ennemi déclaré de tout bien » [4]. Certes, on pourra encore dompter ce sentiment de haine, faire pénitence, implorer le salut avec larmes, embrasser la foi en Jésus-Christ [5]. Le péché contre l'Esprit-Saint, lui, dont il est dit qu'il ne peut être remis ni dans ce siècle ni dans l'autre, est la persévérance dans le crime et dans le mal, avec le désespoir de la miséricorde divine. C'est là vraiment résister à la grâce et à la paix de Dieu [6].

Ainsi, si l'on en revient à cette scène de la vie du Christ au cours de laquelle fut proférée cette parole, on peut dire que le Sauveur, par les miracles qu'il faisait et qui avaient entre autres buts celui de montrer sa supériorité sur le démon, rendait plus accessible l'accueil à la grâce et à la paix de Dieu et à la réconciliation qu'il venait proposer par l'Esprit-Saint. Il nous prémunissait contre le désespoir du pardon ou contre une con-

[1] Voir à ce sujet : *Retr.* I, XVIII, 1 et XXV, *P. L.*, 32, 614 et 623.

[2] *Ep. ad Rom.*, 14, *P. L.* 35, 2.097.

[3] *Ibid.*, 15-18, *P. L.*, 35, 2.098 - 2.102.

[4] *Ibid.*, 20-21, *P. L.* 35, 2.103 : « Et tamen in eis, ut justa pœna ferirentur, apertissima indicia malevolentiæ claruerunt, et cum falsos testes in eum compararunt (Mt., XXVI, 60), et submiserunt simulatores qui eum in verbo caperent (Mt., XXII, 16) ; et cum tremenda mirabilia, quæ in ejus resurrectione facta sunt, eis renuntiarentur (Mt., XXVIII, 13) famam falsam disseminare, ac veritatem abscondere custodum corruptione conati sunt : at alia malitiosi et venetiosi animi signa in eis, quantum evangelica narratio demonstrat, apparuerunt. Unde jam velut incœpit elucere, eum peccare in Spiritum sanctum, quæ operibus quæ per Spiritum sanctum fiunt, malevolo animo contradicit. Quanquam enim nesciat utrum ille sit Spiritus sanctus ; tamen qui hoc animo est ut ea opera quibus invidet, malit non esse Spiritus sancti ; non quia mala sunt, sed quia invidet eis, quia ipsi bonitati est contrarius per malitiam suam ; recte in Spiritum sanctum peccare judicatur. »

[5] *Ibid.*, 21, *P. L.* 35, 2.103.

[6] *Ibid.*; 22, *P. L.* 35, 2.104 : « Quid aliud restat, nisi ut peccatum in Spiritum sanctum, quod neque in hoc sæculo, neque in futuro dimitti Dominus dicit, nullum intelligatur, nisi perseverantia in nequitia et in malignitate, cum desperatione indulgentiæ Dei ? »

fiance présomptueuse en notre propre justice, contre l'impénitence et la persévérance en nos péchés. Le péché contre l'Esprit-Saint consistera à repousser la *confession* qui inspire l'humilité et le repentir [7].

A la même époque, Augustin écrivait le Commentaire du Sermon sur la montagne. Ceci va lui donner l'occasion de préciser sa pensée, en abordant la question sous un autre biais. Du précepte d'aimer ses ennemis (Mt., v, 47), il rapproche la parole de I Jo., v, 16 : « Si quelqu'un sait que son frère a commis un péché qui ne va pas à la mort, qu'il prie, et Dieu donnera la vie à celui dont le péché ne va pas à la mort. Mais s'il y a un péché qui va à la mort, ce n'est pas pour celui-là que je dis qu'on doive prier. » Nous partons donc, ici, de la notion du *peccatum ad mortem*, dont le texte nous dit que son auteur est un « frère », c'est-à-dire quelqu'un qui, par le baptême, a déja reçu l'Esprit-Saint.

S. Augustin semble d'abord attacher un double sens à cette expression :

« Je pense que ce péché d'un frère, péché qui produit la mort, est celui que commet un chrétien baptisé, lorsqu'après avoir connu Dieu par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il attaque la sainte union fraternelle, et que, poussé par la jalousie, il se déclare contre la grâce à laquelle il doit sa réconciliation avec Dieu » [8].

Ainsi, partis de la notion de *peccatum ad mortem*, nous bifurquons tout de suite vers celle de péché contre l'Esprit. En effet, cette double interprétation revient finalement à une seule. D'une part, la sainte union fraternelle contre laquelle on pèche par jalousie, n'est autre que la charité, laquelle, selon une citation qui revient souvent sous la plume d'Augustin, « a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (Rom., v, 5). Et il suffit de lire l'admirable exposé sur la première Epître de S. Jean, pour voir comment S. Augustin interprète volontiers la charité dans le sens d'union fraternelle [9]. D'autre part, cet Esprit ne nous unit entre nous que parce que, d'abord il nous réconcilie gratuitement avec Dieu. C'est plus tard que, dans ses *Rétractations*, à propos de ce passage, il écrira :

« J'aurais dû ajouter : Si au moment de sa mort il est encore dans cette disposition d'esprit si criminelle et si perverse. Car, en cette vie, l'homme, fût-il arrivé au dernier degré de malice, il ne faudrait cependant pas désespérer de lui, et il n'y a pas de témérité à prier pour celui dont on ne doit pas désespérer » [10].

[7] *Ibid.* 23, *P. L.* 35, 2.104.

[8] *De serm. Dom. in Monte*, XXII, 73, *P. L.* 34, 1266 : « Peccatum ergo fratris ad mortem puto esse, cum post agnitionem Dei per gratiam Domini nostri Jesu Christi quisque oppugnat fraternitatem, et adversus ipsam gratiam, qua reconciliatus est Deo, invidentiæ facibus agitatur. »

[9] Voir à ce sujet : J. GALLAY, *La conscience de la charité fraternelle d'après les tractatus in Epistolam Iam Joannis in S. Augustino*, dans *Revue des études augustiniennes*, vol. I, 1955, p. 1-20. Du même auteur : *La charité fraternelle selon les tractatus in Iam Jo. de S. Augustin*, 169 p. polyc., thèse de doctorat, Lyon, 1953.

[10] « Sed tamen addendum fuit : Si in hac scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam ; quoniam de quocumque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur » (*Retr.*, I, XIX, 7, *P. L.* 32, 616)

En attendant, dans le texte du *De sermone Domini in monte*, d'où nous sommes partis, S. Augustin ajoute :

« Au contraire, le péché ne va pas jusqu'à la mort lorsqu'on ne cesse pas d'aimer son frère, mais que, par je ne sais quelle faiblesse d'esprit, on refuse de lui rendre les devoirs qu'exige la charité fraternelle » [11].

* *

Et voici que la suite du texte semble introduire une autre interprétation : ce *peccatum ad mortem* est le péché d'orgueil qui consiste à résister à la grâce de Dieu en ceci que, se reconnaissant pécheur, s'irritant contre soi avec un violent déplaisir d'avoir péché, on ne sait pas abaisser son orgueil jusqu'à l'humiliation, jusqu'à la contrition du cœur, jusqu'à implorer le pardon. Cette disposition d'âme est déjà un commencement de damnation : c'est le péché de Judas [12]. Mais après tout, est-ce bien une interprétation différente ? Il ne le semble pas dans la pensée de S. Augustin :

« C'est peut-être là pécher contre le Saint-Esprit, ajoute-t-il immédiatement, c'est-à-dire chercher à détruire par malice et par envie la charité fraternelle après avoir reçu la grâce du Saint-Esprit, péché qui, selon la déclaration du Seigneur, ne sera remis ni dans ce monde, ni dans l'autre » [13].

Nous voici revenus au point de départ. Ou plutôt l'allusion que S. Augustin fait ensuite à la scène de la vie du Christ au cours de laquelle fut prononcée cette dernière phrase, montre que, dans son esprit, *peccatum ad mortem* et péché contre le Saint-Esprit sont une seule chose.

Quelques années plus tard, vers 406, il semble revenir à l'interprétation d'impénitence finale, interprétation qui, désormais, deviendra traditionnelle. Dans son ouvrage *Contra Cresconium*, dirigé contre les Donatistes, il est question de la réitération du baptême, mais ausssi, d'une manière plus générale, de l'attitude à avoir envers ceux qui entrent dans une église ou une secte après avoir appartenu à une autre. D'après S. Augustin, les Donatistes accusaient de péché contre le Saint-Esprit les *traditores*, qui avaient livré les Ecritures pour les jeter au feu ; et cela, parce que les hommes de Dieu qui les ont composées étaient inspirés par l'Esprit-Saint ; ou encore, selon une opinion acceptable, ceux qui passant au schisme, ont péché contre l'Esprit qui conserve l'unité de la charité dans le lien de la paix. Tout en ne refusant pas cette dernière interprétation, Augustin ajoute :

« Mais ce lien indissoluble d'un péché éternel, nous ne disons pas que vous en êtes chargés tant que, vivant

[11] *De sermone Dom. in monte*, XXII, 73, *P. L.* 34, 1.266.

[12] *Ibid.*, 74 : « Ista peccatorum differentia Judam tradentem a Petro negante distinguit... quia illius peccati tanta labes est, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum mala conscientia et agnoscere et enuntiare cogatur. Cum enim dixisset Judas : peccavi, quod tradiderim sanguinem justum (Mt, XXVII, 4) ; facilius tamen desperatione cucurrit ad laqueum, quam humilitate veniam deprecatus est... »

Ceci est à rapprocher de l'impénitence du cœur qui, par orgueil, rejette sur Dieu la responsabilité du péché. (*Sermo XXII*, IX, 9, *P. L.* 38, 154). Un peu plus haut, S. Augustin rappelait l'orgueil du pécheur qui défend son péché et méprise ainsi le prix que le Christ versa pour racheter nos péchés.

[13] *L. c.* 75.

encore, vous ne vous mettez pas dans le cas de désespérer de pouvoir vous corriger et guérir un jour ; et nous n'en chargerions pas ceux d'entre vous qui ont livré les Saintes Ecritures pour être brûlées, s'ils n'avaient persévéré dans l'impénitence d'un cœur séparé de l'unité jusqu'à leur dernier soupir » [14].

Tout ceci va être repris et synthétisé dans le *Sermon 71,* prononcé vraisemblablement en 410, et portant sur le passage de Mt., XII, 31-32 : « Si quelqu'un parle contre le Saint-Esprit, ce péché ne lui sera remis ni dans ce siècle, ni dans le siècle futur. »

Après avoir replacé ces paroles dans leur contexte, écartons quelques interprétations qui ne sont cependant pas sans intérêt. Ainsi, ceux qui sont dans l'erreur commettent certainement un péché contre l'Esprit de vérité :

« Lorsqu'ils viendront à la cause de la vérité sincèrement désabusés de toutes leurs erreurs, sera-ce donc en vain que l'Eglise leur promettra la rémission de tous leurs péchés ? » [15].

Il s'agit ici, soit des païens adorateurs des faux dieux, et qui, en attribuant à des opérations magiques les miracles du Christ, ressemblent bien à ceux qui l'accusaient de chasser les démons par la vertu du Prince des démons, soit des juifs d'aujourd'hui et des hérétiques qui nient la présence de l'Esprit-Saint dans les chrétiens ou dans ce corps du Christ qu'est l'Eglise comme les contemporains et compatriotes du Christ l'ont niée en lui.

Autre interprétation à rejeter :

« Quelques-uns ont pensé que le péché contre le Saint-Esprit n'est commis que par ceux qui, après avoir été purifiés dans l'Eglise par le bain de la régénération et après avoir reçu le Saint-Esprit n'ont aucune reconnaissance pour ce bienfait inestimable du Sauveur, se plongent dans un péché mortel — *mortifero aliquo peccato* — tel que l'adultère, l'homicide, la séparation complète du nom chrétien ou de l'Eglise catholique. Mais sur quoi s'appuie cette interprétation, puisque l'Eglise ne refuse le pardon à aucun crime, et que c'est pour ce motif que l'Apôtre recommande de reprendre les hérétiques eux-mêmes, « dans l'espérance, dit-il, que Dieu, pour leur faire connaître la vérité, leur donnera un jour l'esprit de pénitence, et qu'ainsi ils sortiront des lacets du démon qui les retient captifs sous sa volonté (II Tim., II, 25) » [16].

On notera à ce sujet qu'adultère, homicide et schisme ou apostasie, sont indiqués comme types de péchés mortels, mais qu'il s'agit là d'exemples : la liste est loin d'être limitative.

Puis S. Augustin rapproche cette parole de Notre-Seigneur, citée en Mathieu, des lieux parallèles (Mc, III, 28-29 ; Lc, XII, 10), mais aussi (détail significatif) de Jo., XV, 22 : « Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse pas parlé, ils n'auraient pas de péché » [17]. Il en vient alors à la question elle-même, et d'abord pose le principe qui éclaire l'interprétation déjà rencontrée dans le commentaire du *De sermone Domini in monte* et que l'on va reprendre :

« C'est par ce lien commun qui unit le Père et le Fils, qu'ils ont voulu nous unir entre nous et avec eux : ils ont voulu nous amener à l'unité par ce don qui leur est commun, c'est-à-dire par l'Esprit-Saint qui est Dieu et don de Dieu. C'est par lui, en effet, que nous sommes réconciliés avec la divinité, et que nous y trouvons notre joie... La charité a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné (Rom., v, 5). Et comme nos péchés nous éloignaient de la possession du vrai bien, la charité couvre la multitude des péchés (I Petr., IV, 8) » [18].

La première œuvre de charité en l'homme pécheur, est en effet la rémission des péchés qui nous séparaient de Dieu :

« Pour nous rendre dignes de la vie éternelle qui nous sera donnée à la fin de cette vie, la première grâce qui nous est faite par la bonté de Dieu lorsque nous commençons à croire, c'est la rémission des péchés. Tant que ces péchés subsistent, nous restons dans l'inimitié de Dieu, nous sommes séparés de Lui par notre faute, au témoignage de l'Ecriture qui ne peut mentir : « Vos crimes vous ont séparés de Dieu » (Is., LIX, 4). Ainsi Dieu ne nous fait part de ses biens qu'après nous avoir délivrés de nos maux » [19].

Et ici, S. Augustin introduit le pouvoir des clefs :

« Veut-on maintenant une preuve que Notre-Seigneur Jésus-Christ remet les péchés dans l'Esprit-Saint, de même qu'il chasse les démons par ce même Esprit ? La voici. Lorsqu'il eût dit à ses disciples après sa Résurrection : « Recevez le Saint-Esprit », il ajouta aussitôt : « Celui à qui vous remettrez les péchés ils lui seront remis, et celui à qui vous les retiendrez ils leur seront retenus » (Jo., XX, 22 et 23). En effet, cette régénération où tous les péchés sont effacés, a pour principe l'Esprit-Saint, d'après ces paroles de Notre-Seigneur : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le Royaume des cieux » (Jo., III, 5) [20].

Telle est donc l'œuvre de la charité, l'œuvre de cet Esprit, qui se produit maintenant par le pouvoir des clefs : ramener le peuple de Dieu à l'unité même du Père et du Fils, et, pour cela, chasser l'esprit immonde qui est divisé contre lui-même.

* *

On peut maintenant définir le blasphème contre l'Esprit-Saint, et y voir sans contradiction *l'impénitence finale d'un cœur qui pèche contre cet Esprit d'amour dont l'œuvre est l'unité :*

« L'impénitence est donc ce blasphème contre l'Esprit, qui ne sera remis ni dans ce siècle ni dans le siècle futur En effet, on profère de bouche ou de cœur une

[14] *Contra Cresc.*, VIII, 10, *P. L.* 44, 554. On retrouvera la même phrase presque textuellement dans *Sermo* LXXI, XXI, 34, *P. L.* 38, 456.

[15] *Sermo* LXXI, III, 5, *P. L.* 38, 447.

[16] *Ibid.*, IV, 7, *P. L.* 38, 448.

[17] Sur le commentaire de ces paroles dans le sens de péché d'incrédulité, refus de reconnaître l'Esprit agissant dans le Christ et manifestant son action par des prodiges, voir : *In Jo.* LXXIX et XCI, *P. L.* 35, 1837-1839 et 1860 à 1862.

[18] *Sermo LXXI*, XII, 18, *P. L.* 38, 454.

[19] *L. c.*, 19 : « Non itaque nobis infert bona sua, nisi auferat mala nostra. »

[20] *Ibid.* : « Jam vero quod Dominus Jesus sic in Spiritu sancto peccata dimittit, quemadmodum in Spiritu sancto dæmones dejicit, hinc intelligi potest, quod postea quam resurrexit a mortuis, cum dixisset discipulis suis : « Accipite spiritum sanctum », continuo subjecit : « Si cui dimiseritis peccata, dimittentur illi ; si cui tenueritis, tenebuntur » (Jo., XX, 22 et 23). Nam et illa regeneratio, ubi fit omnium præteritorum remissio peccatorum, in Spiritu sancto fit, dicente Domino : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum Dei » (Jo., III, 5).

parole coupable et d'une impiété des plus grandes contre l'Esprit-Saint, en qui sont baptisés tous ceux dont les péchés sont effacés et que l'Eglise a reçu pour remettre tous les péchés, lorsqu'au mépris de la bonté de Dieu qui invite à la pénitence, on amasse par la dureté et l'impénitence du cœur un trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun suivant ses œuvres (Rom., II, 5). Or, cette impénitence — car nous pouvons appeler de ce seul nom et le blasphème et la parole contre l'Esprit-Saint qui n'obtiennent jamais leur pardon, — cette impénitence n'a aucune espérance de pardon, ni dans ce siècle ni dans le siècle futur, parce que la pénitence seule nous donne droit dans ce monde au pardon qui a toute son efficacité dans le siècle à venir »[21].

Au contraire, « tant que l'homme est dans cette vie, on ne peut prononcer ce jugement contre cette impénitence ou contre le cœur impénitent. Car on ne doit désespérer de la conversion d'aucun pécheur, tant que la bonté de Dieu l'invite à la pénitence, et que l'impie n'a pas été enlevé de cette vie »[22].

On voit les conséquences en chaîne qui vont découler de là.

Première conséquence. — Puisque les péchés sont remis par l'Esprit-Saint, principe d'unité que le Christ a transmis à son Eglise, « qu'un homme séparé de l'Eglise se repente de ses péchés sans se repentir en même temps de ce crime énorme qui le tient éloigné de l'Eglise de Dieu, à quoi lui sert son repentir, puisqu'il blasphème contre l'Esprit-Saint par cela seul qu'il est en dehors de l'Eglise qui a reçu cette grâce de remettre les péchés dans son sein par l'Esprit de Dieu ? »[23].

Autre conséquence. — On ne doit pas regarder comme appartenant à l'Eglise, dont l'Esprit est le lien, ceux qui ne sont mêlés qu'extérieurement, avec un cœur hypocrite, aux brebis de Jésus-Christ. Mais le baptême administré dans l'hérésie vaut : alors, quand ils rentrent dans le sein de l'Eglise, la sève circule en eux[24].

Troisième conséquence. — On ne peut recevoir la rémission des péchés que dans l'Eglise, puisqu'elle possède seule l'Esprit qui remet les péchés[25]. Et, puisqu'aucune des sectes séparées de l'Eglise n'a l'Esprit-Saint, auteur de la rémission des péchés, « le repentir ne peut être utile qu'autant qu'on reste uni à l'Eglise où l'on obtient le pardon des péchés et où l'on garde l'union de l'Esprit dans le lien de la paix »[26].

Ainsi, l'interprétation que l'on pourrait appeler traditionnelle — impénitence finale — trouve bien sa racine dans S. Augustin. Il importe simplement de rappeler qu'il s'agit là d'une impénitence contre l'esprit d'unité, contre l'esprit de l'Eglise en qui sont remis les péchés, contre l'esprit de la charité fraternelle.

En terminant on notera deux ouvrages, entre autres, où S. Augustin revient sur la question en soulignant l'un ou l'autre de ces aspects. Dans l'épître 185, il écrit à Epiphane, au sujet des Donatistes, lesquels disaient, en particulier : « Si nous avons péché contre le Saint-Esprit en effaçant notre baptême, pourquoi nous recherchez-vous, puisque notre péché est irrémissible, selon la parole du Christ en Mt. XII, 32 : Ce péché ne sera remis ni en ce monde ni en l'autre ? » « Ils ne font pas attention, réplique Augustin, que, d'après ce sens, personne ne pourrait être délivré »[27]. Il ne s'agit donc pas de tout péché, mais d'un péché contre le Saint-Esprit comme le stigmatisait déjà Notre-Seigneur en Jo., XV, 22 — parole déjà rappelée dans le sermon 71 :

« Ce péché est la dureté du cœur, qui jusqu'à la fin de cette vie refuse de recevoir la rémission des péchés dans l'unité du corps de Jésus-Christ, vivifié par le Saint-Esprit... Ce péché est si grand, qu'il renferme en lui seul tous les autres. Mais on ne peut absolument en être reconnu coupable qu'au sortir de cette vie mortelle... Il ne faut donc pas désespérer de ceux dont il s'agit ici et avec lesquels nous avons affaire, car ils sont encore vivants »[28].

Autre passage où S. Augustin revient — brièvement — sur cette question : dans l'*Enchiridion*, ou *Manuel à Laurent, sur la foi, l'espérance et la charité*, composé vers 421. Il y résume son interprétation. Il s'agit dans ce péché : 1° de nier que l'Eglise a le pouvoir de remettre les péchés ; 2° mourir dans cet aveuglement : « Celui qui, croyant que l'Eglise n'a pas le pouvoir de remettre les péchés, méprise l'ineffable grandeur de ce bienfait divin et finit ses jours dans cet aveuglement, se rend coupable d'un péché irrémissible contre le Saint-Esprit, dans lequel Jésus-Christ remet les péchés. J'ai développé et éclairci, autant que je le pouvais, cette question si difficile, dans un livre spécialement composé à ce sujet »[29].

M. HUFTIER.

21 *L. c.*, 20 : « Contra hoc donum gratuitum, contra istam Dei gratiam loquitur cor impœnitens. Ipsa ergo impœnitentia est Spiritus blasphemia, quæ non remittetur neque in hoc sæculo, neque in futuro. »

22 *Ibid.* 21 : « Sed ista impœnitentia vel cor impœnitens quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest judicari. De nullo enim desperandum est ; quamdiu patientia Dei ad pœnitentiam adducit, nec de hac vita rapit impium. »

23 *Loc. cit.*, XVII, 28, *P. L.*, 38, 460 : « ...quid ei prodest illa pœnitentia, cum isto solo verbum dicat contra Spiritum sanctum, quo extraneus est ab Ecclesia, quæ accepit hoc donum, ut in Spiritu sancto fiat remissio peccatorum. »

24 *Ibid.*, XIX, 32, *P. L.* 38, 462-463.

25 *Ibid.*, XX, 33.

26 *Ibid.*, XXIII, 37, *P. L.* 38, 465.

27 *Ep.* 185, XI, 48, *P. L.* 33, 814.

28 *Ibid.*, 49-50, *P. L.* 33, 814-815 : « Isti autem cum quibus agimus, non sunt desperandi : adhuc enim sunt in corpore. Sed non quærant Spiritum Sanctum, nisi in corpore Christi, cujus habent foris sacramentum, sed rem ipsam non teneant intus cujus est illud sacramentum. »

29 *Ench.*, LXXXIII, 22, *P. L.* 40, 272.
Il est probable que, dans ce passage, S. Augustin fait allusion au sermon LXXI.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

L'INFINITE DU PECHE

Q. — L'infinité du péché est-elle par rapport à Dieu ? — Pouvez-vous m'éclairer sur ces deux textes qui semblent contraires ?

1° *Dict. de théol.*, art. *Péché* (Deman), t. XII, col. 158 : « Par le péché, Dieu est intrinsèquement offensé...; le péché que je commets tend à priver Dieu de ses prérogatives divines. L'offense tend à s'introduire dans la personne offensée à la manière d'une action transitive... Il ne dépend pas du pécheur que Dieu ne soit en effet lésé dans sa personne. C'est pourquoi le péché a quelque chose d'infini... Mais on voit aussi que cette infinité n'est pas dans le péché lui-même : puisqu'aussi bien la privation qui s'y attache que la contrariété qui le constitue, sont choses en elles-mêmes nécessairement finies... »

2° *Leçons sur le Christ* (P. de Montcheuil), p. 129 : « Une telle conception (de théologiens sur notre satisfaction) implique une fausse idée du rapport du péché à Dieu. Il semble que le péché soit un tort fait à Dieu... Il est bien vrai que le péché est quelque chose d'infini. parce qu'il détruit *dans l'homme* quelque chose d'une valeur infinie, la vie de la grâce. Mais enfin le péché ne porte effectivement aucun préjudice à Dieu. »

R. — Nous n'avons pu consulter l'ouvrage du P. de Montcheuil. Il nous est donc impossible de dire quels théologiens et quelles doctrines sont visés par lui : il faut nous contenter de rapprocher les affirmations qu'on estime contraires entre elles et de porter un jugement sur une telle estimation.

1. — D'une part, on affirme que : « par le péché, Dieu est intrinsèquement offensé... ; le péché tend à priver Dieu de ses prérogatives divines... ; l'offense tend à s'introduire dans la personne offensée à la manière d'une action transitive... ; il ne dépend pas du pécheur que Dieu ne soit lésé en sa personne... » — D'autre part, tout se réduit à cette simple affirmation : « Le péché ne porte effectivement aucun préjudice à Dieu. »

En réalité, les deux affirmations ne se contredisent pas : celle du P. Deman considère avant tout la *nature* même du péché relativement à Dieu; celle du P. de Montcheuil, l'*effet réel* du péché par rapport à Dieu. Si notre consultant avait transcrit intégralement le texte du théologien dominicain, il aurait constaté son accord fondamental avec l'affirmation du jésuite : « L'offense tend à s'introduire dans la personne offensée à la manière d'une action transitive » (c'est-à-dire atteignant la personne offensée elle-même) ; « *qu'elle laisse intacte la dignité de Dieu, cela tient non à sa propre nature, mais à l'immutabilité de celui qu'elle offense* ». Et, pour compléter sa pensée, Deman renvoie « à un texte très heureux de S. Thomas, qui risquerait peut-être d'échapper à l'attention ». Et voici ce texte (I^a-II^{ae}, q. 47, a. 1, ad 1) :

Quand on attribue la colère à Dieu, ce n'est point sous forme d'une passion, mais comme une détermination de sa justice, en tant qu'il veut que le péché soit puni. Certes, *le pécheur, dans son acte, ne peut porter à Dieu un préjudice*. Mais, pour autant qu'il est en lui, il n'en agit pas moins doublement contre Dieu. Tout d'abord, il l'offense en méprisant ses commandements ; et secondement, par le dommage qu'il se cause à soi-même ou à autrui, le pécheur nuit à ceux que Dieu régit par sa providence et se doit de protéger.

A la lumière de ces réserves fondamentales : « le péché laisse intacte la dignité de Dieu ; ...le pécheur ne peut porter à Dieu un préjudice », que notre consultant veuille bien relire le texte du *D. T. C.* Le péché est un mépris de la loi divine : aussi le péché « n'offense pas Dieu, si l'on peut dire, arbitrairement ; il l'atteint dans sa loi, c'est-à-dire dans la sagesse de sa pensée ». Aussi l'offense touche-t-elle Dieu dans ses décisions les plus réfléchies : « Le péché offense Dieu comme notre bien suprême et notre fin dernière, comme notre bienfaiteur, comme le témoin de nos actes, comme notre souverain maître, comme notre juge. » A tous ces titres, il s'oppose aux prérogatives essentielles de Dieu dans le gouvernement des hommes : aussi faut-il dire que « par le péché, Dieu est intrinsèquement offensé, injurié, endommagé », encore une fois, non en lui-même, mais dans son action providentielle sur le monde. C'est pourquoi notre auteur déclare à juste titre que le péché, par lui-même, de sa nature, TEND à priver Dieu de ses prérogatives, que son offense TEND à s'introduire en Celui qui est offensé. Tous les auteurs, et le P. de Montcheuil sans doute aussi, reconnaissent au péché cette tendance foncière dirigée contre l'autorité souveraine et les prérogatives essentielles de Dieu : tendance qui n'a d'efficacité que dans l'homme qu'elle détourne de sa fin dernière. Cette tendance qui constitue la malice du péché, offense de Dieu, montre bien qu'il ne dépend pas du pécheur que Dieu ne soit lésé en sa personne.

2. — Mais d'où vient que le péché a en lui-même quelque chose d'infini ? Le P. Deman place cette infinité, non dans le péché lui-même, mais dans son opposition aux prérogatives divines. Le P. de Montcheuil voit cette infinité du péché dans la destruction qu'il opère de la vie de la grâce qui a une valeur infinie. Mais précisément cette destruction de la vie de la grâce s'oppose, autant qu'il est en elle, à l'ordre providentiel et au souverain domaine de Dieu sur les âmes : c'est ce souverain domaine, cet ordre providentiel qui représentent dans la vie de la grâce la valeur infinie à laquelle s'attaque le péché.

Une belle page de L. Richard fera une excellente synthèse de ces considérations qui, loin de s'opposer, se complètent parfaitement.

En nous révélant notre fin véritable : la vocation divine, le christianisme place l'homme devant Dieu qui l'aime et l'appelle à sa communion ; il lui découvre son péché. *Tibi soli peccavi, et malum coram te feci*, déclare déjà le psalmiste (Ps. *51*, 6) ; combien plus encore cela s'opère-t-il devant le Christ victime du péché sur la croix. Pécher, c'est méconnaître l'amour de Dieu par un amour désordonné de soi-même, c'est briser le lien de charité par lequel Dieu veut nous unir à lui et qui est la raison de notre création.

De là vient l'expression du langage chrétien : le péché est une offense envers Dieu. Assurément, Dieu ne peut être atteint en lui-même, mais la volonté per-

verse fait échec, autant qu'il est en son pouvoir, à l'intention de l'amour divin qui préside à la création même. Le péché est mortel quand il détruit en nous la vie de charité qui nous unit personnellement à Dieu. De là aussi cette doctrine, communément reçue en théologie, que le péché mortel a une certaine infinité ; *quamdam infinitatem habet*, dit S. Thomas (III^a^, q. 1, a. 2, ad 2). La formule même avertit que l'expression n'est pas d'une rigueur absolue : de la part de la créature, rien ne peut être vraiment infini. Elle signifie, au fond, que l'action humaine délibérée poursuit l'éternel, l'infini, même quand elle se détourne de sa vraie fin, qui est Dieu. Par l'acte de charité, le fidèle aime Dieu par-dessus tout ; en consentant à l'amour divin opérant en lui, il s'établit déjà dans l'Eternel ; la multiplicité des actes qu'il accomplit sous l'influence de cette charité recouvre le mouvement profond de sa volonté unie à Dieu. L'acte de charité comporte incontestablement une participation à l'éternité divine. Le péché mortel qui est la négation de la charité, puisqu'il retourne vers la créature, vers soi, l'élan venu de Dieu vers l'infini, a lui-même tendance à l'éternel (*Le mystère de la Rédemption*, 1959, p. 211-212).

Plus brièvement, plus théologiquement, J. Rivière a fait la synthèse de tout le problème : « Ce qui caractérise proprement le péché, c'est d'être un manquement à la loi divine : *Dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam*, suivant la définition augustinienne adoptée par S. Thomas (I^a^II^ae^, q. 71, a. 6). Mais, à travers la loi qui n'est qu'une abstraction, il atteint forcément le législateur. Le caractère inévitable du péché est d'être, en définitive, une offense de Dieu.

« Ainsi, le péché est certainement tout d'abord le mal de l'homme. En raison de la diminution morale dont il le charge et les sanctions auxquelles il l'expose, il doit même être considéré comme le plus grand de tous les maux. Ce n'est pourtant pas assez dire. Non point que le péché blesse ou diminue proprement Dieu en lui-même ; mais il le prive de la gloire extérieure que la bonne marche de la création devrait normalement lui procurer. C'est ce que la langue chrétienne, après S. Anselme, appelle ravir à Dieu l'honneur qui lui est dû » (art. *Rédemption, D. T. C.*, XIII, 1959).

A. MICHEL.

GAIN ILLICITE ? DEVOIR DE RESTITUTION ?

Q. — X., agent général d'une usine, reçoit et distribue pour le compte de celle-ci des marchandises, dont il est responsable en valeur, tant à la réception qu'à la distribution.

Les prix de ces marchandises subissent de temps à autre des variations, soit en hausse, soit en baisse, et sont presque toujours réévalués au stade entrepôt dont X. est responsable. Toutefois, la société sait que les agents généraux ont souvent des litiges à trancher, pour malfaçon, défauts de fabrication, etc... avec leurs agents locaux ou avec les clients et elle laisse parfois toute latitude à ses agents pour appliquer ou non la hausse sur les stocks à l'entrepôt.

Un déficit avait été constaté par X. lors de l'inventaire et il a depuis récupéré et obtenu une marge de sécurité de la façon suivante :

a) en vendant certains articles 2^e^ choix au prix du 1^er^ choix ;

b) en vendant certains articles, en stock, au nouveau tarif en hausse, même si ces articles n'ont pas été réévalués en tant que stock, ou inversement en continuant à vendre pendant un certain temps à l'ancien prix, certains articles qui entre temps avaient subi une baisse.

Le résultat de ces opérations sur plusieurs années et pour un chiffre d'affaires de plus d'un milliard atteint une plus-value de 3 pour 1.000. X. avait prélevé sur cette somme depuis plusieurs années environ 1.850.000 fr. et alors ne s'était pas posé de cas de conscience.

Avait-il le droit de disposer de cette somme ?

D'autre part la plus-value qui existe encore, peut-il la conserver, pour garantir des erreurs éventuelles ou régler les litiges ?

Si dans le cas *a*) ou *b*) il devait y avoir restitution, à qui et comment devrait se faire cette restitution ?

R. — Un agent général a des obligations à l'égard des clients et à l'égard de son patron.

A l'égard des clients, avec lesquels il conclut des affaires, il assume toutes les obligations qui résultent d'un contrat de vente : juste prix, livraison de la marchandise, etc.

Il y a juste prix lorsqu'est assurée l'équivalence objective entre le prix et l'objet et que le prix demandé correspond à la valeur de l'objet cédé. Mais il est bien certain que cette équivalence ne saurait s'établir avec une exactitude mathématique et que le juste prix d'une chose ne peut pas toujours être déterminé avec une précision absolue. Le plus souvent, le juste prix se fixe d'après une évaluation approximative, de telle sorte qu'une légère augmentation ou une légère diminution ne semble pas porter atteinte à l'égalité qu'impose la justice (II^a^-II^ae^, q. 77, a. 1).

Dans la détermination du juste prix on tolèrera donc une certaine élasticité. Depuis longtemps les moralistes admettent que le juste prix peut osciller autour d'un chiffre moyen : on distingue un prix supérieur et un prix inférieur, tous les deux conformes à la justice. Remarquer d'ailleurs que cette oscillation varie suivant les objets : elle est plus étroite pour les objets d'usage courant, plus large pour les marchandises qui se prêtent moins fréquemment à l'échange.

C'est que le bien commun demande que le commerce marche et que les échanges ne subissent pas d'interruption notable. Notre régime économique est fondé sur la division du travail : il en résulte que la répartition des biens produits ne peut se faire que par l'échange. Il importe que cet échange s'effectue d'une façon régulière et continue, sous peine de priver la société de cette abondance et de cette variété de biens qu'elle est en droit d'attendre à notre époque. Cette exigence du bien commun laisse au commerçant une certaine aisance dans la fixation du prix. Nous ne sommes plus au temps où la vente était une opération individuelle (on vendait un objet, un immeuble) et où il était facile d'exiger l'équivalence entre le prix et l'objet. De nos jours le commerçant offre à la clientèle un grand nombre d'articles. Il saura ne pas exiger que chaque objet soit vendu exactement au prix qui couvre les frais occasionnés au vendeur par cet objet et assure un honnête bénéfice, mais établira une péréquation entre les prix plus élevés du début de la saison et les prix moins forts de la fin de la campagne ; il n'aura pas un prix uniforme pour tous les articles de même nature ; il saura faire des rabais. Ce n'est pas le bénéfice

réalisé sur tel article qui l'intéresse, mais le bénéfice global réalisé en fin d'exercice. La marche des affaires impose cette pratique : elle n'est pas condamnée par la justice, car elle assure l'accroissement de la quantité de marchandises mises à la disposition du public.

Pratique légitime, à condition évidemment que cette oscillation des prix ne supprime pas l'équivalence des prestations qu'exige la justice : la valeur de la marchandise fournie devra toujours répondre à celle du prix payé. Mais un commerçant habile sait pratiquer sur les articles de même nature et de même qualité une certaine élasticité des prix, sans que l'équivalence des prestations soit violée. Evidemment cette équivalence ne serait pas assurée si le vendeur fournissait une marchandise inférieure en qualité à celle qu'il s'était engagé à livrer.

A l'égard de son patron, l'agent général :

a) S'il est commissionnaire et cosignataire, c'est-à-dire s'il traite en son propre nom pour le compte de son commettant la vente des marchandises qu'il reçoit de son commettant avec mission de les écouler, doit satisfaire aux obligations qu'implique son contrat de commission. Il doit prendre soin, en commerçant sage et prudent, des marchandises reçues et il répond envers son commettant des négligences éventuelles. Il ne peut chercher de profit personnel dans les opérations qu'il conclut pour le compte de son commettant. Il doit remettre à son patron le compte exact des opérations qu'il fait pour lui.

Comme rémunération de ses services il touche une commission, calculée en pourcentage sur le montant des opérations effectuées.

b) S'il est mandataire, c'est-à-dire s'il opère au nom et au compte du mandant, il doit remplir son contrat au mieux des intérêts de celui qu'il représente. Il ne peut tirer bénéfice du profit de la gestion ni réaliser de bénéfice personnel sur les diverses opérations qu'il conclut, car le fruit de son industrie appartient tout entier à son mandant. Le mandataire est ordinairement rétribué par un salaire fixe.

Par conséquent cet agent général :

— 1° Fait tort à ses clients en vendant certains articles de deuxième choix au prix du premier choix. Cette opération ne respecte pas l'équivalence des prestations. La restitution s'impose. Sans doute, lorsque le bien injustement détenu résulte d'un grand nombre d'injustices accumulées, commises au détriment d'un grand nombre de personnes, il est difficile à l'auteur de ces injustices d'indemniser ses victimes. Il doit s'y efforcer cependant. On ne peut l'autoriser à conserver le fruit de son improbité, et s'il ne peut restituer d'une façon ou de l'autre à ceux qui ont été lésés, il doit distribuer en bonnes œuvres le produit de son larcin.

— 2° Fait tort à son patron par le prélèvement effectué. La restitution doit se faire en versant cette somme à la masse de manœuvre qu'il est autorisé à constituer pour la bonne marche de l'affaire.

Cfr. Muller, *La morale et la vie des affaires* (p. 63, 69-70).

Em. Garrigou.

RESTITUTION A RENOUVELER OU NON ?

Q. — Titius devait restituer à un service public — hôpital ou sanatorium — une somme d'environ 120.000 francs. La comptabilité de ce service public est gérée par le percepteur. Sous un nom d'emprunt et une adresse fictive, Titius a cru se libérer de sa dette en envoyant à la perception un mandat-lettre à imputer au compte-chèque postal du comptable public ; dans la lettre — anonyme évidemment — il expliquait la raison du versement et l'affectation de la somme.

Or Titius a appris après coup qu'un percepteur pouvait bien sans doute, recevoir à son C. c. p. des mandat-cartes mais que les règlements administratifs défendaient tout autre mode de versement à ces comptes-courants officiels. Un employé des P.T.T. aurait expliqué que ces mandats sont refusés et retournés à leurs expéditeurs. Dans le cas de Titius il ne peut évidemment être question pour lui de rentrer dans ses fonds.

Comme, d'autre part, le service public n'a pas, lui non plus, touché son dû, il est clair que la somme n'a pas été restituée.

Titius est-il obligé en justice à reverser une somme identique en employant un moyen de paiement plus sûr ? Il est certain que l'agent des P.T.T. aurait dû connaître cette particularité et refuser un mandat-lettre impayable.

R. — Le voleur doit-il de nouveau restituer lorsque la somme qu'il restitue périt avant qu'elle ne parvienne entre les mains du propriétaire ?

Les auteurs répondent de la façon suivante :

1° Si le propriétaire a désigné l'intermédiaire ou si le débiteur coupable à lui-même choisi, mais avec le consentement du créancier, l'intermédiaire à qui le débiteur remet la somme, ce débiteur n'est probablement tenu à rien lorsque la somme périt par hasard ou par la faute de l'intermédiaire ou d'un tiers. C'est qu'en effet, le créancier entre en possession de la somme aussitôt qu'elle est livrée à l'intermédiaire ainsi désigné ; et si elle périt, elle périt pour lui.

2° Mais si le débiteur coupable a choisi lui-même l'intermédiaire sans le consentement du créancier, il est tenu à une nouvelle restitution si la somme périt ; toutefois il a recours contre celui à qui la somme fut confiée. C'est l'opinion commune. Elle se base sur cette raison que le « *debitor ex delicto* » doit supporter tout dommage, même fortuit.

L'opinion, qui exempterait de l'obligation d'une nouvelle restitution le débiteur qui a lui-même choisi l'intermédiaire, est pour de Lugo une opinion dépourvue de toute probabilité, — et cela pour trois raisons :

— l'argent remis à cet intermédiaire reste pleinement en possession du débiteur et par conséquent périt pour lui-même, et non pour le créancier ;

— tout débiteur qui, par un intermédiaire librement choisi, envoie à son créancier une somme due en vertu d'un contrat de vente est certainement tenu à payer de nouveau, si la somme périt ; il doit en être de même si la somme est due à la suite d'un vol ;

— enfin il est certain qu'un « *debitor ex delicto* » doit supporter tout dommage fortuit subi par le propriétaire du fait que son bien lui a été injustement enlevé ; par conséquent le voleur doit sup-

porter ce dommage causé par la perte de la somme, quel que soit l'auteur de cette perte ; le propriétaire lésé doit être rétabli dans l'état où il se trouverait si son argent ne lui avait jamais été enlevé.

3° Cependant les auteurs se montrent moins stricts lorsque le débiteur coupable a confié à *un confesseur* la somme à restituer, et que celle-ci périt chez le confesseur, par hasard ou par la faute d'un tiers.

Certains regardent comme probable l'opinion qui voit dans le confesseur un intermédiaire choisi avec le consentement présumé du créancier : si la somme périt chez l'intermédiaire elle périt pour le créancier et le débiteur est libéré de la charge de restituer de nouveau. Ils apportent des raisons pour étayer cette opinion :

— le débiteur qui ne peut sans infamie restituer par un autre moyen, fait moralement tout ce qu'il peut et tout ce qu'il doit pour restituer, en remettant la somme au confesseur avec charge de la transmettre : peut-on exiger une nouvelle restitution de la part de celui qui a moralement fait tout ce qu'il peut et tout ce qu'il doit pour restituer ?

— de plus, le créancier est censé consentir implicitement à ce mode de restitution, puisqu'il n'existe pas d'autre moyen pour le débiteur le faire cette restitution sans risque d'infamie.

Qu'en pense S. Alphonse ? A vrai dire, il pose la question d'une manière différente : « *Si fur mittat domino rem ablatam per confessarium aut virum fidelem, et iste sibi illam retineat, an teneatur iterum restituere ?* »

L'intermédiaire, confesseur, ou l'homme digne de confiance, retient la somme, ce qui est bien différent et autrement plus grave que de la perdre.

Et cependant S. Alphonse dit : — « Autrefois je regardais comme vraiment probable l'opinion qui exemptait ce voleur d'une nouvelle restitution Depuis, ayant mieux pesé les raisons apportées, je doute beaucoup de la probabilité de cette opinion. Mais je n'ose pas la condamner, et d'autres n'osent pas non plus la condamner. »

Toutes ces considérations peuvent nous aider à résoudre le cas proposé.

S. Alphonse assimile au confesseur un « *vir fidelis* », un homme digne de confiance. Ne pouvons-nous considérer les P.T.T. comme un intermédiaire digne de confiance, un intermédiaire sûr — et un intermédiaire qualifié puisqu'il s'agit d'un service public ? Il est bien certain que les usagers regardent les P.T.T. comme un moyen sûr d'envoyer de l'argent et comptent que les employés indiqueront soigneusement les formalités à remplir, feront éviter les bévues qui empêcheraient la somme confiée sur le formulaire à utiliser : mandat-lettre ou mandat-carte.

Si la somme périt entre les mains de ce service public, ne peut-on assimiler ce cas à celui où la somme périrait entre les mains d'un confesseur ou d'un homme de confiance ?

Nous disons : « Si la somme périt ». Mais ici il n'est pas sûr que cet argent n'ait pas été acheminé par les soins d'un employé vers sa destination.

Il ne semble pas que l'on puisse imposer *ici* une nouvelle restitution.

N'est-il pas remarquable qu'en étudiant cette question, tous les auteurs affirment qu'il faut laisser dans sa bonne foi le pénitent, à qui serait arrivée cette aventure, et qui croirait avoir suffisamment satisfait à son obligation et ne pas être tenu à une seconde restitution ? Em. G.

CONNEXION DES VERTUS PRIMAT DE LA CHARITE

Q. — 1° Si quelqu'un tombe assez fréquemment — comme habituellement — dans des fautes contre la chasteté, on ne peut pas dire évidemment qu'il pratique la vertu de chasteté puisque la vertu est une habitude qui exclut la répétition des fautes contraires.

De plus, comme les degrés d'humilité, d'après saint Ignace, seraient les mêmes que la fidélité à la grâce : le 1er degré serait d'éviter le péché mortel, le second degré d'éviter le péché véniel, etc., celui qui n'a pas la vertu de chasteté n'a pas non plus la vertu d'humilité au 1er degré. Peut-être à cause de la connexion des vertus pourrait-on en dire autant de la charité, de l'obéissance ?

R. — Beaucoup de questions sont touchées par cette consultation :

1° L'occasion en est une personne qui tombe assez fréquemment — comme habituellement — dans des fautes contre la chasteté.

Les fautes contre la chasteté peuvent être diverses. Il peut y avoir des circonstances, nécessaires ou libres. Il peut y avoir une question de tempérament. Il faut voir aussi ce qu'il en a été dans le passé, et si, par rapport à ce passé, il y a quelque progrès ou, au contraire, aggravation.

2° Il est bien vrai que la vertu est un *habitus operativus bonus* : d'elle-même, elle est orientée vers la production de certains actes. « A cheval », si l'on peut dire, entre la faculté et l'acte, elle oriente l'activité de cette faculté vers la production de tels actes, plus encore que vers l'exclusion des fautes contraires. Car, entre l'*habitus* d'une part, et, d'autre part, la production effective des actes vers lesquels il oriente, pourront s'interposer nombre d'obstacles.

3° Par ailleurs, quand S. Thomas parle de la croissance des *habitus*, il met d'abord en garde contre l'idée d'un accroissement « par addition » (Ia-IIae, q. 52, a. 2). Elles croissent en intensité, ou, pour reprendre un mot qu'affectionne S. Thomas à ce sujet, elles s'enracinent de plus en plus profondément dans le sujet.

Ce bref rappel permet déjà l'une ou l'autre mise au point, à savoir :

D'une part, s'il est vrai que la vertu est un *habitus operativus*, son intensité ne doit pas cependant se juger uniquement d'après l'exclusion des actes contraires, comme l'écrit notre correspondant. Certes, il pourra y avoir dans la nature de tel ou tel certaines prédispositions à telle ou telle vertu, Mais on pourra aussi trouver un sujet qui ne commet pas d'actes contraires à telle vertu sans que ce soit nécessairement dû à l'amour de cette vertu.

D'autre part, il en est un peu des vertus comme de la joie du Maître dont Notre-Seigneur disait, non qu'elle entrait en nous, mais que nous étions invités à y entrer. En stricte rigueur de termes, on ne possède pas une vertu surnaturelle : elle

vient s'enraciner de plus en plus profondément en nous, et elle est susceptible d'enracinement de plus en plus profond.

En troisième lieu : identifier le cas de quelqu'un qui tombe assez fréquemment dans des fautes contre la chasteté — sans qu'aucun détail ne soit donné sur les circonstances qui peuvent amener ces fautes — avec le manque d'humilité au premier degré, c'est-à-dire éviter le péché mortel, est peut-être aller un peu vite en besogne. Sans tomber dans les excès dans lesquels on a versé ces dernières années, on peut tout de même rappeler que, pour commettre un péché mortel, la matière grave objectivement ne suffit pas : encore faut-il la pleine connaissance et l'entier consentement. Un acte peut être matière à péché mortel, sans que celui qui le commet fasse nécessairement pour cela un péché mortel.

4° Vient s'ajouter à cela la question de la connexion des vertus, de la charité et des vertus naturelles. Il est évident, en effet, que la vie surnaturelle forme un tout, dont les éléments, et en particulier les vertus, ont entre eux une étroite connexion ; toutes les vertus, en définitive, dépendent de la charité qui les anime de l'intérieur et leur donne d'être véritablement vertus, orientées vers le seul vrai bien : « Si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » (I Cor., XIII, 2).

Il est vrai que la pensée de S. Thomas peut être interprétée de façon légèrement différente ; parfois il semble exiger une influence virtuelle de la charité : cf. *De caritate*, a. 11, ad 2 ; I^{a}-II^{ae}, q. 114, a. 4 ; d'autres textes semblent ne postuler qu'une influence habituelle ; cf. *De Malo*, q. 11, a. 5, ad 7 ; *In II Sent.*, D., 40, q. 1, a. 5, ad 6. Ce qui est certain, pour S. Thomas parlant de la charité comme de la forme des vertus, c'est que, sans la charité, toute vertu surnaturelle est morte. Quant à l'influence de la charité sur les autres vertus, on se reportera, par exemple, à l'ouvrage du P. G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale* (Desclée de Brouwer, 1954). Pour la question des vertus naturelles, l'opinion variera selon la conception que l'on se fera de la vertu : il est difficile, par exemple, à un S. Augustin, de concevoir l'existence de vraies vertus en dehors de la charité (cf. J. Wang Tch'ang Tche, S. J. *S. Augustin et les vertus des païens*, Beauchesne, 1938). L'opinion de S. Thomas lui-même à ce sujet est discutée : que l'on compare, par exemple, l'interprétation de G. Bullet, dans *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon S. Thomas d'Aquin* (Fribourg, 1958 : voir compte rendu de l'*Ami*, 1959, p. 744), et celle de Dom Lottin, O.S.B., dans *Morale fondamentale* (Desclée et Cie, 1954)... Ce qui est acquis pour tous, c'est que l'état de grâce et la charité sont requis pour qu'il y ait mérite surnaturel.

Quant à la question de savoir s'il n'y a pas danger de sacrilège si le pénitent retombe fréquemment, on ne peut ici que renvoyer aux manuels de Morale ou aux directives de pastorale [1].

M. H.

[1] Voir, par exemple, l'ouvrage de A. Chanson, *Pour mieux confesser*, qui eut rapidement plusieurs éditions (Brunet, Arras).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Roger TROISFONTAINES, S. J. — « **Je ne meurs pas...** ». — In-8 de 254 p., 9,90 NF. — Paris, Editions universitaires, 1960.

Le P. Troisfontaines, un des meilleurs interprètes de la pensée de Gabriel Marcel, parle de la mort et de la survie, dans ce volume, en termes qui rappellent le philosophe français. Après avoir noté que la mort n'est pas un problème mais un mystère, il précise sa méthode à la fois philosophique et théologique, et il montre longuement comment l'homme est par nature appelé à vivre en participation et non à se replier sur soi. C'est en vertu de cette vocation qu'il conclut à la survie de l'âme : « Dieu m'aime : il me veut donc pour l'éternité. »

Cette survie est, de plus, fondée sur des arguments tirés de l'évolution (pensons à Teilhard de Chardin) et sur les arguments classiques, soit philosophiques (simplicité de l'âme), soit historiques (expériences mystiques, résurrection du Christ).

Si la survie est certaine, pourquoi faut-il passer par la mort ? En de belles pages l'auteur montre que le développement continu de l'être humain exige une succession de morts relatives, suivies de nouvelles naissances, et que la mort finale, aboutissement de ce processus, n'a de sens que comme introduction à la plénitude de la vie.

A partir d'ici (p. 112), l'auteur reprend et soutient brillamment une hypothèse : à l'instant de la mort, l'âme exerce une activité intense de connaissance et d'amour qui l'assimile aux intelligences séparées (cf. p. 124-125). C'est l'hypothèse de l'option finale, centre de ce travail. Il en propose des fondements philosophiques, scripturaires et théologiques, et il y trouve de grands avantages, notamment la possibilité de concilier facilement la volonté salvifique universelle de Dieu avec le fait indiscutable du grand nombre de ceux, adultes et enfants morts sans baptême, qui n'auront pas eu connaissance de la Révélation durant leur vie terrestre.

Dans ce cas, en effet, dit-il, point n'est besoin de recourir à l'hypothèse des Limbes, ce « troisième état définitif, alors que les sources de la Révélation n'en connaissent que deux : Ciel ou Enfer » (p. 139). Toute âme, à l'instant de la mort, fût-ce l'âme d'un nouveau-né, est capable de choisir la communion avec Dieu ou le repliement sur soi.

Ceci n'est pas du tout un encouragement à remettre la conversion à plus tard, ni une manière de considérer la vie humaine comme indifférente par rapport à cette option : au contraire, « s'il n'est jamais trop tard pour se convertir, il n'est jamais trop tôt pour le faire, car retarder serait agir contre l'amour, peut-être s'en rendre incapable... Chacun des actes de ma vie m'oriente soit vers la communion, soit vers l'isolement » (p. 144).

Quel que soit le rôle de la mort, reste à expliquer son origine. Ceci conduit l'auteur à étudier la nature du péché originel, chez nos premiers parents et dans leurs descendants. Chez Adam et Eve, il considère comme fort plausible que le péché ait consisté dans un amour réciproque égoïste, l'homme et la femme se prenant pour fin dernière plutôt que de référer à Dieu leur amour. Quant à leurs descendants, ils n'héritent pas du *péché* proprement dit des premiers parents, mais d'un simple manque, d'un défaut : le « défaut de communauté religieuse humaine » (p. 187). Aussi dès qu'on est agrégé à la communauté chrétienne par le baptême, ce péché est « totalement supprimé » (p. 189). Et puis-

qu'il est « uniquement situé au plan de la communauté, il ne peut avoir d'effets que durant cette vie ; il ne compromet pas l'option définitive qui nous ouvre ou nous ferme à la communion » (p. 195).

Après cela l'auteur explique le rôle de la souffrance, spécialement comme préparation à la mort, et consacre le dernier chapitre à « Jésus-Christ, premier-né d'entre les morts ». Il y montre comment tout s'éclaire grâce à la Passion et à la Résurrection du Christ, et propose quelques aperçus originaux mais discutables sur tel ou tel point (par ex. sur la descente aux enfers, p. 234, 235, sur le moment de la Résurrection du Christ, p. 241, 242, etc.).

L'auteur a manifestement voulu renouveler le sujet. Plusieurs de ses vues sont effectivement intéressantes. L'hypothèse d'une option finale, que Dieu proposerait comme une grâce *surnaturelle* et gratuite, dans des cas *individuels* et non comme un moyen généralisé par rapport à tous, peut être discutée. Reste à savoir si les conséquences qu'il en tire relativement à la suppression éventuelle de la croyance aux Limbes peuvent s'accorder avec l'enseignement ordinaire du Magistère.

A plus forte raison devons-nous faire de nettes réserves sur l'hypothèse émise au sujet de la nature du péché originel chez les descendants d'Adam.

L'Auteur semble bien admettre les formules du Concile de Trente, sur la transmission héréditaire du péché originel (p. 187) et sur la subsistance de la concupiscence chez le nouveau baptisé (p. 191). Mais il explique ces formules d'une manière toute nouvelle.

La concupiscence viendrait du fait que « l'Eglise étant dans le monde, l'influence pécheresse continue à s'exercer, même sur les baptisés » (p. 191). Quant au péché originel des descendants d'Adam, il s'expliquerait aussi d'une manière communautaire : « Sans aucune malveillance divine et sans nulle faute de leur part, les descendants de ces pécheurs ne trouveront à leur naissance qu'un « monde » détourné de Dieu : voilà l'état de péché originel » (p. 186). « Tout en affirmant le péché originel « interne » et « propre à chacun », la théologie catholique l'a toujours situé au plan de la communauté de grâce dont il est la privation » (p. 188). « Le péché originel, comme le baptême des enfants, atteint la personne, mais au seul plan où elle se situe avant l'âge de raison, au plan communautaire » (*ibid.*). « Ce qui compte dans l'aventure humaine, ce n'est pas la situation de départ, mais la possibilité d'arriver au terme. Les origines d'un homme, quelle que puisse être leur influence sur sa carrière temporelle, ne déterminent en rien sa destinée éternelle » (p. 195).

Avec de telles explications, on ne voit pas bien comment, à sa naissance, l'enfant peut être individuellement privé de l'amitié divine. Et de fait, l'auteur pense que notre condition n'est nullement désavantagée par rapport à celle d'Adam avant sa chute : « Aussi aurions-nous tort de nous croire désavantagés par rapport à Adam, en ce qui regarde l'essentiel » (p. 195). « Il ne semble pas que nous soyons en moins bonne posture qu'Adam et Eve avant la chute » (p. 196). Et l'auteur enchaîne : « Telle est en tout cas la doctrine traditionnelle de l'Eglise qui, depuis des siècles, en la plus solennelle des liturgies, chante inconfusible : « *O felix culpa...* » (*Ibid.*).

Nous croyons au contraire qu'il faut comprendre autrement la « doctrine traditionnelle de l'Eglise ». Mais, sans insister davantage, ni entrer plus avant dans la discussion de plusieurs autres propositions de l'auteur, bornons-nous à dire que son ouvrage, écrit avec clarté et dans le but vraisemblable d'atteindre un vaste public cultivé, doit au contraire et d'abord être réservé à l'appréciation théologique.

---

1. Jh. COLOMB. — **Au souffle de l'Esprit.** — T. II. **Histoire de l'Eglise.** — In-8 de 140 p. — Paris, Desclée, 1959.
2. A. RENOU. — **La belle promesse.** — In-8 de 156 p., 500 fr. — Mulhouse, Salvator, 1959.
3. R. P. PAPILLON, O. P. — **La Passion du Christ. Documents catéchistiques.** — 13 photos (24 × 30) ; 1 photo (30 × 48) et 10 pages de textes et tableaux, 7,80 NF. (franco, 8,70). — Editions Cefag, 153, rue de Grenelle, Paris-7e.

1. — Ce deuxième manuel pour « préadolescents » est réalisé selon les mêmes principes que le précédent (*Ami*, 1957, p. 704). Et il a l'avantage d'une présentation plus claire, due sans doute à l'unité du sujet et à sa nature concrète.

Toute l'histoire de l'Eglise est parcourue en 17 chapitres, d'une manière adaptée à des enfants de 13-14 ans. Chaque chapitre commence par un sommaire d'une page environ, en paragraphe numérotés. Puis chacun des points de ce sommaire est évoqué plus ou moins longuement grâce à la figure d'un personnage représentatif ou à de beaux textes. 74 photos hors-textes fort bien choisies sont destinées à être découpées pour illustrer le tout. Et un choix d'activités est proposé en fin de chapitres. Ce manuel nous semble un modèle du genre.

2. — L'auteur de cette *Histoire sainte* est bien connu par ses nombreux ouvrages, parus sous son nom propre ou sous le pseudonyme d'Aloys Miramar. Il était tout préparé à écrire une histoire de l'Ancien Testament capable d'accrocher l'attention des enfants de 8 à 10 ans. Ainsi que M. F. Amiot l'écrit dans la préface, « le récit des événements se recommande par une simplicité et un bonheur d'expression qui rendent accessibles aux enfants les grandes leçons de l'Histoire Sainte ». Le texte de la Bible est souvent cité. Il est mis en relief par des détails concrets et intéressants. Le lien de toute cette suite est manifesté par le rappel constant de « la Belle Promesse », dont les dernières pages nous montrent la réalisation en Jésus et Marie continuant leur action jusqu'à notre époque.

Une douzaine de dessins en couleurs originaux, de style moderne, et dont quelques-uns ne plairont peut-être pas à tous les adultes, illustrent de grandes scènes bibliques.

Cet ouvrage pourra servir de manuel catéchistique ou de livre de lecture historique.

3. — Après avoir publié des documents liturgiques, historiques et œcuméniques, l'auteur nous donne dans cette cinquième série, la première de l'année 1960, une collection biblique toute centrée sur la Passion.

Les photos, d'excellente qualité, ne reproduisent que les lieux qui ont le moins changé, tels l'escalier du Cénacle, le mont des Oliviers, le torrent du Cédron, des vues panoramiques, etc., et spécialement cinq vues différentes de tombeaux de l'époque du Christ : de quoi intéresser vivement les enfants et évoquer concrètement devant leurs yeux le drame de la Passion.

Ce numéro sera complété par deux autres qui traiteront de la Cène et de la Résurrection.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 14 junii 1960

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant . C. Gaildraud

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)